

Mission, wie z. B. die gemeinsame Übersetzung und Verbreitung der Bibel.

6. Mitarbeit bei der Koordinierung der Hilfsmaßnahmen der Werke Misereor, Brot für die Welt und Brüderliches Teilen.

7. Gegenseitige Abstimmung der Öffentlichkeitsarbeit; zum Beispiel: Kontaktnahme zwischen den Herausgebern der Missionspresse; Vereinbarungen über Gestaltung von Rundfunk- und Fernsehsendungen; Mitwirken an religiösen Schulwochen usw.

Der Katholische Missionsrat hat eine ökumenische Kommission eingesetzt, die für alle Fragen der Zusammenarbeit mit dem DEMR zuständig ist. Sie soll mit der entsprechenden Kommission des DEMR Verbindung aufnehmen und kann unter Umständen zusammen mit ihr eine Arbeitsgemeinschaft bilden.

Die getrennte Mission unserer gespaltenen Kirche ist und bleibt ein Ärgernis. Sie verdunkelt die Frohe Botschaft

von der Liebe Gottes und der Einheit aller Menschen in Christus.

Wenn wir unsere getrennte Mission jedoch in brüderlicher Zusammenarbeit tun, ist sie nicht nur ein Ärgernis, sondern auch eine große ökumenische Chance. Es könnte sein, daß uns gerade in der Mission, wo das Volk Gottes in lebendiger Bewegung ist, durch das brüderliche Gegenüber die eine kirchliche Gemeinschaft in ihrer Fülle wieder geschenkt wird.

Die missionarische Zusammenarbeit im Bekenntnis zu unserem gemeinsamen Herrn sollte uns daher ermutigen, weniger auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auf die Zukunft zu schauen. Die Solidarität, die wir dabei gewinnen, ist dann weniger eine „Solidarität der Anfechtung“ als vielmehr eine Solidarität der Hoffnung. „Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist“ (Röm. 5, 5).

Problembereiche zum Zeitgeschehen

Zur Diskussion um die Auferstehung

Die Botschaft von der Auferstehung Christi steht seit Jahren im Brennpunkt der theologischen Diskussion. Dabei spiegelt sich hier nicht nur der allgemeine Hintergrund der vielschichtigen heutigen Theologie, vielmehr geht es bei der ganzen Fülle von Deutungsversuchen und Akzentuierungen stets um die Mitte aller christlichen Verkündigung selbst. Die exegetische Forschung hat in der Analyse der neutestamentlichen Schriften auf zeitbedingte Elemente in Weltbild und Darstellungsform hingewiesen. In der Folge von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat deshalb die protestantische Existentialtheologie weithin auf den Versuch verzichtet, beim Auferstehungsgeschehen noch nach dem historisch greifbaren Faktum selbst zurückfragen zu wollen. Weil das objektivierbare Ereignis nichts über den je mich betreffenden Existenzbezug aussagt, muß es irrelevant bleiben. Bedeutend wird allein die auf die Daseinserhellung des Menschen verweisende Verkündigung, die Auferstehung Jesu ins Kerygma. Innerhalb der protestantischen Kirche hat diese Deutung zu tiefgreifenden Kontroversen geführt und Stellungnahmen herausgefordert (W. Künneth u. a.). Inzwischen fragen auch Vertreter der existentialtheologischen Richtung wieder verstärkt nach dem Geschehen selbst zurück und sehen in ihm zum Teil nur noch eine überholte Vorstellungsform, ein Interpretament (W. Marxsen).

Der 1967 erschienene Quellenband „Diskussion um Kreuz und Auferstehung“ (hrsg. von B. Klappert, Ausaat-Verlag, Wuppertal, 1967) ist der Darstellung dieser Kontroversen in Theologie und Gemeinde gewidmet. Im katholischen Bereich hat der bibelwissenschaftliche Befund vor allem die Fundamentaltheologie zu neuen Fragestellungen geführt. Gegenüber den Wegen der herkömmlichen Glaubensbegründung (E. Gutwenger) wird vielfach auf den genuin eigenen Stil der Evangelienberichte hingewiesen, die nicht einfach vordergründig harmonisiert werden können. Im Rückgriff auf das älteste Kerygma (1 Kor 15) betonen dabei einige Theologen eine mehr schriftimmanente Begründung des Auferstehungsglaubens (M.

Brändle), wobei traditionell vorrangige Probleme wie das des leeren Grabes mehr in den Hintergrund treten. Weithin hat man sich die schlechthin unvergleichliche Wirklichkeit des Auferstandenen bewußt gemacht, so daß man nur noch im analogen Sinn von einem „historischen“ Ereignis sprechen möchte. An der Tatsächlichkeit eines an Christus selbst geschehenen Faktums wird jedoch festgehalten, wenn auch vereinzelt Motive der neueren existentialtheologischen Deutung übernommen werden (H. R. Schlette).

Die Erzählungen von der Entdeckung des leeren Grabes durch Frauen und den nachfolgenden Erscheinungen des Auferstandenen finden sich in allen vier Evangelien, mit Mark. 16, 1—8 als ältestem erhaltenen schriftlichen Niederschlag. Die neueste umfassende Darstellung gibt J. Kremer's „Die Osterbotschaft der vier Evangelien“ (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968). Die Evangelienberichte lassen verschiedene Überlieferungstypen erkennen, die sich in uneinheitlicher Nennung der Frauen, voneinander abweichender Darstellung der Grabesengel und einer unterschiedlichen Lokalisierung der Erscheinungen widerspiegeln. Nur Maria Magdalena wird durchgehend genannt, was Joh. 20, 1—2 möglicherweise als ursprünglichen Kern der Überlieferungen charakterisiert. Bei Matthäus zeigen die Herabkunft des Engels, das Erdbeben, Grabesöffnung und Verwirrung der Wächter deutliche Spuren einer apokalyptisch ausgestalteten Schilderung. Lukas hat den Bericht über die Erscheinung des Herrn vor den am Osterabend in Jerusalem versammelten Jüngern nicht nahtlos mit dem Zusammenhang verbunden, so daß man hier wohl an in einem „Bild“ zusammengestellte Ereignisse zu denken hat. Beim Johannes-Evangelium erscheint 20, 3—9 (Lauf des Petrus und Johannes zum Grab) als nachträglicher Einschub, da ab Vers 11 nicht mehr darauf Bezug genommen wird. Die Erscheinungen haben sicher in Galiläa stattgefunden, wie Mark. 16, 7; Matth. 28, 16—20 und Joh. 21 bezeugen. Aussagen über Erscheinungen in Jerusalem bei Lukas und Johannes erweisen sich als unter theologischen Gesichts-

punkten formuliert (woraus sich allerdings nicht folgern läßt, in Jerusalem hätten überhaupt keine Erscheinungen stattgefunden).

Insgesamt zeigt sich also, daß hier „nie im Stil neuzeitlicher Geschichtswissenschaft gesprochen oder geschrieben wurde, sondern man sich bei der Verkündigung und Verteidigung der Osterbotschaft der Ausdrucksweisen, wie sie damals üblich waren, bediente... Das Schweigen über das Geheimnis der Auferstehung dürfte ferner ein Zeugnis dafür sein, daß in der Urkirche der menschlichen Neigung nach anschaulicher Schilderung nicht einfach freier Raum gegeben wurde“ (S. 134 f.).

Auch „Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi“ (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966) wird in seinem exegetischen Befund von J. Kremer dargestellt. Innerhalb des Textes 1 Kor. 15, 1—11 erweisen sich dabei die Verse 3b—7 als von Paulus bereits übernommene feste Formulierung aus der palästinensischen Urgemeinde Jerusalems. Bei den thetisch aneinandergereihten Aussagen mit von der sonstigen paulinischen Sprache abweichenden Wendungen und straffem Rhythmus wäre jeder Zusatz sofort erkenntlich. Das so zur Formel fixierte Bekenntnis reicht wohl bis in die Mitte des vierten Jahrzehnts zurück. Dabei stehen die vier Tatsachen Tod, Begräbnis, Auferweckung, Erscheinungen im Mittelpunkt. Die passive Deutung des „auferweckt“ braucht im Koine-Griechisch den medialen Sinn nicht ganz auszuschließen, so daß dieses sowohl als Handeln Gottes wie als Handeln Christi verstanden werden kann. Die Angabe „am dritten Tage“ könnte eine historische Erinnerung festhalten oder in Anlehnung an Hos. 6, 1 f. formuliert sein (ohne hier aber eine „dogmatische Setzung“ anzunehmen). Ein Aufenthalt bis zu drei Tagen war nach orientalischer Vorstellung jedenfalls nur ein vorübergehender, auch trennte sich nach dieser Zeitspanne die Seele vom toten Leib. Das „gemäß den Schriften“ braucht nicht auf eine bestimmte Stelle zu tendieren.

Die Erwähnung der Zeugen muß nicht notwendig chronologisch gemeint sein. Die Erscheinung vor Petrus zeigt sich in der formelhaften Wendung „Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen“ auch in Luk. 24, 34 als altes Traditionsgut. Die Herkunft der Aussage von den „über fünfhundert Brüdern“ ist nicht definitiv entscheidbar; gemeint ist eine große Zahl von Gläubigen (die auch Frauen miteinschließen kann), von denen die meisten noch als Zeugen leben. Der Hinweis auf die Erscheinung vor Jakobus erhärtet das Glaubwürdigkeitskriterium, weil die Kreise um Jakobus (Gal. 2, 12) der gesetzefreien Predigt des Paulus zumindest mißtrauisch gegenüberstanden.

Der Streit um das leere Grab...

In der herkömmlichen katholischen Fundamentaltheologie gehört der Hinweis auf das leere Grab zu den wesentlichsten Glaubwürdigkeitskriterien der Auferstehung Jesu. Die exegetische Forschung, ein neu akzentuiertes Verständnis der Auferstehungswirklichkeit und grundsätzliche Überlegungen zur Glaubensbegründung haben aber auch in dieser Frage zu einer differenzierteren Diskussion geführt. Es geht dabei letztlich um das Thema, welcher theologische Stellenwert einem an sich bereits empirisch feststellbaren Faktum beizumessen ist und in welchem Sinn überhaupt von der Auferstehung Jesu als einem historischen Ereignis gesprochen werden kann. Das traditionelle Verständnis einer historischen Aussage vertritt

heute innerhalb der katholischen Theologie vor allem E. Gutwenger (Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu, „Zeitschrift für katholische Theologie“, Heft 3, 1966, S. 257—282). Die Methode der Geschichtswissenschaft ist für ihn unaufgebbare Forderung, weil der Versuch, die Auferstehung Jesu allein „in einem theologischen Kontext als sinnvoll auszuweisen“ (S. 257), noch nicht die Existenz des Ausgesagten impliziert. Während die synoptischen Berichte offenbar „legendenhafte“ Züge tragen und auch die Erscheinung vor Paulus rein historisch nicht als von Gott bewirkt nachgewiesen werden kann, zeigt sich das vierte Evangelium als die nüchternste und den Ereignissen am nächsten stehende Darstellung. Dabei wird allerdings die Verfasserschaft des Apostels Johannes — bei möglicher Mitgestaltung durch einen „Sekretär“ — angenommen. Die Freiheit des vierten Evangeliums gegenüber der synoptischen Tradition setzt aber nach Gutwenger eine Autoritätsvollmacht voraus, wie sie nur einem Apostel zukam. Die historische Forschung kann so zwar nicht mehr hinter das Apostelzeugnis zurückfragen, aber gerade vom Johannesevangelium her erweisen sich die Berichte nicht als bloße Gemeintheologie. Auch die anderen neutestamentlichen Texte gewinnen dann aus dieser Sicht wieder Geltung bei der Frage nach der Historizität. Während bei den meisten Exegeten Mark. 16, 1—8 als sekundär gilt, sollte „gerade das Rätselhafte und Ungereimte dieser Perikope davor warnen, den Inhalt restlos auf die schöpferische Gemeindepheasantie zurückzuführen. Es liegt ein Stück vor, das in einfacher Form bestanden hat, mit der Zeit jedoch neue, wenn auch legendenhafte Züge aufnahm, bis schließlich eine unverständliche Perikope daraus wurde“ (S. 273).

Hätte Lukas das stilistische Verfahren antiker Historiker bei der Ausgestaltung von Reden übernommen, so wären seine Apostelpredigten weniger stereotyp. So aber lassen sie auf ein altes Schema schließen. Auch Psalm 16 (der Hellenist Lukas bewies kaum aus dem AT) erweist sich so als alter Bestandteil der Verkündigung. „Wenn aber von den Aposteln so argumentiert wird, daß David noch im Grabe sei, so folgt aus dem messianisch verstandenen Satz, Gott werde seinen Heiligen nicht die Verwesung schauen lassen, daß der Messias nicht im Grabe verbleiben und sein Grab leer sein werde“ (S. 261).

Auch für den Protestant W. Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964) geht es zunächst um die Geschichtswissenschaft als Ausgangspunkt: „Ob vor 2000 Jahren ein bestimmtes Ereignis (nämlich die Auferweckung Jesu) stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung“ (S. 96). Nach H. v. Campenhausens ausführlicher Untersuchung „Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab“ (Heidelberg 1965) spiegeln die Evangelienberichte zwar primitive Erzählkunst, können jedoch nicht als tendenziöse Legende abgetan werden. Für die Historizität sprechen die nach jüdischem Recht nicht zeugnishaften Frauen und die Nennung Josefs von Arimathäa, so daß das Grab also bekannt war.

...ist zweitrangig geworden

Eine Mehrheit von Theologen neigt aber heute eher dazu, die ganze Frage — unbeschadet der jeweiligen Stellungnahme zur Historizität — als zweitrangig zu betrachten, denn „nach keinem der vier Evangelien war die Ent-

deckung des leeren Grabes ein zwingender Grund für die Wahrheit der Osterbotschaft“ (J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 136). Sie kann nur als Zeichen gelten, wobei im Markus-Evangelium erst der Engel auf die leere Grabstätte hinweist. Hatte die Perikope das leere Grab als Ursache des Auferstehungsglaubens nennen wollen, würde sie kaum wie Mark. 16, 8 enden (A. Vögtle, Er ist auferstanden, er ist nicht hier, „Bibel und Leben“ 1966, S. 69—73). Für Kremer gilt als historischer Kern die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen (wobei die älteste Niederschrift bei Markus wohl Matthäus und Lukas bekannt war) und die Überzeugung der Urkirche, daß die Auferweckungsbotschaft eine Offenbarung Gottes ist. Für die Zuverlässigkeit der gemeinsamen Überlieferung sprechen ihre alte, bereits von Markus vorgefundene Tradierung und die davon unabhängige Eigenform bei Johannes.

I. Broer (Das leere Grab — ein Versuch; Fest der Auferstehung heute, hrsg. von Th. Bogler OSB, Ars Liturgica, Maria Laach 1968, S. 42—51) weist bei Mark. 16, 8 gegen die Deutung H. v. Campenhausens darauf hin, es werde einfach betont, die Frauen hätten das Geschehen nicht öffentlich weitererzählt (wohl aber den Jüngern berichtet). So ließe sich bereits hier erklären, warum die jüdischen Behörden das leere Grab nicht nachprüften. Bei den Unstimmigkeiten in den Evangelienberichten und der schwer erklärbaren Salbungsabsicht nach drei Tagen kommt Broer zu folgendem Lösungsversuch: Die Salbungsabsicht motiviert nur das Gespräch der Frauen auf dem Weg als Vorbereitung der Grabesöffnung. Aber auch diese bleibt letztlich nicht entscheidend gegenüber der Funktion des Engels als Botschaftsbringer. Hier wird „die Erkenntnis der Gemeinde widerspiegelt; und für diese Gemeinde war die von Gott vermittelte Botschaft, daß Jesus nicht tot geblieben, sondern von den Toten auferstanden sei, identisch mit dem ‚leeren Grab‘“ (S. 51). Es läßt sich also fragen, ob hier nicht eher der Glaube der Gemeinde zum Ausdruck kommt als ein historisches Geschehen; und wer von seinem Vorverständnis her „dazu neigt, daß historisch in den Evangelien ist, was als solches erwiesen wird, und nicht historisch, was nicht als historisch erwiesen werden kann, wird seine Zweifel weiterhin behalten“ (S. 48).

Nach M. Brändle (Mußte das Grab Jesu leer sein?, „Orientierung“, Nr. 9, 1967, S. 108—112) „stammt der Leib der erneuerten Existenz nicht aus dem Grabe, sondern aus dem Himmel“ (S. 112). Es geht dabei um die Identität jener Strukturen, die die Materie bestimmen, um die Selbigkeit des Ichs. Gemeint ist aber nicht eine Identität unseres Körpers oder eine Verklärung des irdischen Leibes, sondern eine echte Neuschöpfung. Und wenn in der ältesten Verkündigung das leere Grab keine Rolle spielt, „so könnte es sein, daß Paulus moderner war als jene Handbuch-Theologie, die ihre Vorstellung vom Auferstehungsleib ganz in Abhängigkeit von den Ostererzählungen der Evangelien bildete“ (S. 110). Die historische Frage nach dem leeren Grab wird damit zwar nicht schon entschieden, es bleibt jedoch nicht Voraussetzung für den echten Glauben an die Auferstehung Jesu.

Für H. Ebert (Die Krise des Osterglaubens, „Hochland“, Nr. 4, 1968, S. 305—331) mahnt gerade die dem damaligen Denken selbstverständliche Einheit von Erscheinung, Auferstehung und leerem Grab den Historiker zur Vorsicht. Nach modernem Verständnis aber beinhaltet die Auferstehung von den Toten nicht mehr die Verwandlung eines im Grab liegenden Leichnams. „Dann wäre

das leere Grab für uns heute kein Wunder als ‚Zeichen‘, sondern etwas Wunderliches, das unseren Glauben eher belastet als bestärkt. Wir müßten dann — etwas überspitzt formuliert — nicht wegen, sondern trotz des leeren Grabes glauben“ (S. 325). Nach H. Kessler (Fragen um die Auferstehung Jesu, „Bibel und Leben“, Nr. 1, 1967, S. 18—22) legt zwar die historische Forschung den Boden frei, auf dem die ersten Jünger ihre Entscheidungen fällten, ohne jedoch hinter die Erscheinungen und den damit zusammenhängenden Osterglauben zurückzukommen. „So kann von dem Neuen, das zu Ostern mit Jesus geschah, nichts an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle unserer Welt selbst konstatiert werden. Der Vorgang der Auferstehung kann in diesem Sinne überhaupt kein historisches Faktum sein“ (S. 21).

W. Künneth (Entscheidung heute, Wittig, Hamburg 1966) möchte nicht wie Pannenberg der historischen Argumentation eine überführende Beweiskraft zuerkennen, wenn er auch die Heraushebung dessen, was an den Osterereignissen historisch konstatierbar ist, für geboten hält. Aber die Frage nach dem leeren Grab wird für ihn zum theologischen Kriterium (nicht zum begründenden Beweis). Denn es geht hier letztlich um das Schriftverständnis überhaupt: wer dieser ganzen Berichterstattung legendären Charakter zuschreibt, verzichtet grundsätzlich auf die Möglichkeit historischer Schriftaussagen. Wer ein bewußtes Nein zur Grabestradition spricht, sollte sich die Motive dieser Ablehnung eingestehen. „Nicht als ob Gottes Schöpferwirksamkeit in der Auferstehung an befindliche materielle Substrate gebunden wäre, aber das Wissen um das leere Grab bezeugt in letzter Zuspitzung die Naturmächtigkeit Gottes“ (S. 63).

Die deutenden Grabesengel könnten wegen der Verschiedenheit der Berichte nach Kremer als deutendes Interpretament (Vorstellung, mittels derer etwas interpretiert wird) verstanden werden, zumal eine solche Ausdrucksweise für das göttliche Offenbarungswirken im Alten Testament geläufig ist (z. B. Gen. 22, 11—14; Ex. 3, 2—6). Eine mögliche Erklärung wäre auch eine Rückkehr der Auferweckungsbotschaft von Galiläa nach Jerusalem, wo sie mit der Grabesüberlieferung verbunden und als Offenbarung Gottes verbreitet wurde (und zwar in der damals geläufigen Form einer Engelererscheinung). Die altertümliche Form: „Er wurde auferweckt“ und die Spannung zwischen Mark. 16, 5—7 und 16, 8 würden durch diese Deutung erklärt (Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 27). „Es wäre einfach dem menschlichen Charakter des inspirierten Gotteswortes widersprechend, wenn die ersten Gläubigen von dem sie so tief beeindruckenden Geschehen nicht in ihrer Sprache gesprochen hätten, d. h. auch in der Form von ‚Legenden‘“ (Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 81). Aus solchen erzählerisch ausgestalteten Zügen kann aber noch nicht geschlossen werden, das Ereignis habe überhaupt nicht stattgefunden.

So hält P. Gaechter (Die Engelererscheinungen in den Auferstehungsberichten, „Zeitschrift für katholische Theologie“, Heft 2, 1967, S. 191—202) die Engelererscheinungen am Grab für „sachgerecht, zeitgerecht, sinnvoll“ (S. 202). Er betont gegenüber Gutwenger, daß nicht das leere Grab, sondern allein das Wort des Engels zur Überzeugung von der Auferstehung Jesu geführt habe. Diese Engelererscheinung kann nun aber als durchaus reales Faktum gelten, da die Volksphantasie gewiß bestimmte Züge — etwa das Auftreten der Engel vor den Grabeswächtern — ausgemalt hätte. „Hätte der Frauen Ein-

bildung entsprechend ihrer seelischen Disposition eine imaginäre Schau heraufzaubern können, so wäre das eine Erscheinung Jesu gewesen, nicht eine Engellerscheinung“ (S. 198).

Die Erscheinungen des Auferstandenen

Als schlechthin entscheidender Faktor für den Osterglauben der Jünger wird heute nahezu einhellig das — wie auch immer gedeutete — Widerfahrnis der Erscheinungen angesehen. Der Versuch, diese rein subjektiv allein aus den Zeugen heraus zu erklären, wird wegen des völligen Fehlens einer Prädisposition meist abgelehnt. Paulus unterscheidet auch sehr wohl seine Damaskusvision von sonstigen mystischen Offenbarungen (2 Kor. 12). Man spricht heute eher von „objektiven“ Visionen, wobei dann zugleich der radikal einmalige Charakter der Auferstehungsleiblichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Die biblischen Texte drücken das Geschehen in dem Bild vom Aufwecken bzw. Aufstehen eines Schlafenden oder Darniederliegenden aus. Das, was sich zugetragen hat, entzieht sich jeder menschlichen Erfahrung und kann nur in einer Metapher wiedergegeben werden (Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, S. 45). Aber Paulus weiß um diesen Bildcharakter und faßt die Auferweckung nicht als bloße Wiederbelebung eines Toten und Rückkehr in diese Welt auf. Das zeigen seine Ausführungen über die allgemeine Auferstehung zur neuen Leiblichkeit. Wie die Evangelien, so verzichtet auch 1 Kor. 15 auf jede Beschreibung der Auferstehung Christi; erst in den Apokryphen, etwa im Petrus-evangelium, finden sich solche Versuche (Kremer, a. a. O., S. 46).

Auch die Evangelienberichte geben schon Hinweise dafür, daß es sich nicht um das gleiche Sehen wie vor Ostern handelt (Matth. 28, 17: „Und als sie ihn sahen, warfen sie sich vor ihm nieder; einige jedoch zweifelten“). Gutwenger meint allerdings, „als durchgängiges Motiv dränge sich auf, daß der Auferstandene auf eine Weise gesehen und wahrgenommen wurde, wie man andere Menschen sieht und wahrnimmt“ (a. a. O., S. 282). Sicher bereitet Luk. 24, 36—46 Schwierigkeiten im Vergleich mit dem „soma pneumatikon“ von 1 Kor. 15, 46. Wir sehen aber hier in der apologetisch bestimmten Auseinandersetzung mit der hellenistischen Anthropologie eine Entgegnung des Einwands, die Jünger hätten nur einen „Geist“ gesehen. In der Demonstration des Sehens, Berührens und Essens wird dann der Osterglaube von Lukas auch gern in den Zusammenhang mit der Eucharistie (Brotbrechen) gesetzt (Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, S. 80/81).

Erscheinungen und Glaube der Jünger

K. H. Rengstorff (*Die Auferstehung Jesu*, Luther-Verlag, Witten 1967) untersucht den Sprachgebrauch von „ophthe (erschien)“ im Osterkerygma. Die Septuaginta gebraucht das Wort selten, dann aber meist im Sinne von „Gott läßt sehen“ (Ex. 3, 2; Is. 40, 5; Jer. 13, 26 u. a.). Gerade weil im Neuen Testament das Hören der Offenbarung als der normale Weg der Aneignung gilt (Joh. 20, 20) wurde „ophthe“ in den Erscheinungsberichten wohl bewußt gewählt, um den der visuellen Wahrnehmbarkeit zugänglichen Status des Auferstandenen zu betonen (anders urteilt hier W. Michaelis im *ThWNT V*, S. 357). Auch Josephus folgt diesem Sprachgebrauch des

„mit den Augen gesehen werden“ und verwendet ihn nicht bei Erscheinungen im Traum.

Eine interessante Deutung gibt M. Brändle (*Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu, „Orientierung“*, Nr. 6, 1967, S. 65—71), der die Osterüberzeugung der Jünger nicht unmittelbar aus den Erscheinungen, sondern aus dem Glauben an Gott und sein Treuwort in der Heiligen Schrift begründet wissen möchte. Nach dem NT liegt die Bedeutung nicht in einem Auferstehen Jesu aus eigener Kraft als Beweis seiner Gottheit, entscheidend ist „christlicher Glaube ein Glaube an den Gott, der Jesus auferweckt hat“ (S. 66). Paulus folgert aus der Auferstehung Jesu auch nicht die allgemeine Auferstehung der Toten (die er als Pharisäerschüler bereits annimmt), sondern argumentiert gerade umgekehrt (1 Kor. 15, 16). Mit der Auferweckung des Erstlings (der ersten Frucht der Ernte) hat die allgemeine Auferweckung von den Toten schon begonnen, ist die Endzeit bereits vorweggenommen. So ist auch „die Offenbarung“ von Gal. 1, 16 nicht Mitteilung der Wahrheit, daß Jesus auferstanden ist, sondern Enthüllung von etwas Endzeitlichem, insofern Paulus der Sohn gezeigt wird. Hier versagt jede Beweismöglichkeit, es bleibt nur das Zeugnis. Paulus braucht weder das leere Grab noch ein Betasten des Auferstandenen. Die Auferweckung Jesu in ihrer Heilsbedeutung für das Endgericht (Röm. 1, 4: „eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht“) wurde in der Missionspredigt aber als Rechtsakt der übertragenen Königsherrschaft Gottes auf Jesus verkündet. Apg. 13, 32 und 33 ist so im Licht von Psalm 2, 7 („Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“) gelesen worden. Damit wurde aber „nach dem urchristlichen Schriftverständnis die Auferweckung Jesu aus der Heiligen Schrift bewiesen“ (S. 71). Es erhebt sich die Frage, ob die Erscheinungen nicht erst aus der von der Gnade erleuchteten Schriftmeditation ihre Evidenz und Zuverlässigkeit bezogen, wie auch Jesus den Emmausjüngern zunächst das Gotteswort erschloß. Dies soll auch uns für die Erkenntnis offen machen, „daß unser Glaube an die Auferstehung Jesu primär nicht auf dem menschlichen Zeugnis von den Erscheinungen beruht, sondern auf dem Glauben an Gott und seinen Heilsplan“ (S. 71). Auch H. Ebert betont, daß erst in den Evangelienberichten der Schriftbeweis mehr in den Hintergrund tritt, während man im ursprünglichen Kerygma die Auferstehung als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen hinstellte (a. a. O., S. 321). Er hält es angesichts der Schriftstellen Apg. 8, 32 ff.; 1 Kor. 15, 3; Röm. 15, 21 und den apokalyptischen Erwartungen des Judentums überdies für fraglich, ob die Jünger von den Erscheinungen wirklich so ganz unvorbereitet überwältigt wurden (S. 323). Für Künneth gilt in der urchristlichen Aussageintention das Auferstehungszeugnis als das gänzlich Neue und schlechthin Unsagbare, das doch bezeugt werden muß, ohne historisch direkt feststellbar zu sein. Diesem Transzendenzgeschehen Gottes, das sich nicht aus den Gesetzmäßigkeiten der Immanenz erklären läßt, entspricht allein der Glaube. „Hier bietet sich der Begriff des ‚Urwunders‘ an... allein die Parallele zu der ersten Welterschöpfung besitzt Gültigkeit“ (a. a. O., S. 81). Diese metahistorische Wirklichkeit ist nicht nur ontologische Kategorie, sondern wesentlich personales Wirken. Aus dieser Sicht ergibt sich dann auch das Verständnis der allgemeinen Auferstehung. Brändle (*Mußte das Grab leer sein?*, S. 111) verweist auf das paulinische Bild vom Weizenkorn (1 Kor. 15, 37), welches die Auferstehungsleiblichkeit als Neuschöpfung in der kommenden Weltzeit ansagt.

Reduktion auf bloßes Wortgeschehen?

Bultmann hält die historische Fragestellung nach dem Ereignis der Auferstehung für irrelevant, weil für ihn der Sinn des Osterereignisses ganz darin begründet liegt, die „Bedeutsamkeit des Kreuzes“ zum Ausdruck zu bringen. Aber heute fragen die Vertreter der existentialen Schriftinterpretation wieder stärker nach dem Geschehen selbst zurück. In seinem aufsehenerregenden Beitrag „Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem“ (Gerd Mohn, Gütersloh 1965) kommt W. Marxsen zu dem Ergebnis, die Auferstehung als Ereignis habe nie stattgefunden. „Historisch läßt sich nur feststellen (das aber sicher!), daß Menschen nach dem Tode Jesu ein ihnen geschehenes Widerfahrnis behaupteten — und die Reflexion dieses Widerfahnisses führte diese Leute zur Interpretation: Jesus ist auferweckt worden“ (S. 20). Natürlich waren die Zeugen dann auch der Meinung, von einem wirklich geschehenen Faktum zu sprechen, wir aber müssen nach Marxsen diese Behauptung als zeitbedingtes Interpretament erkennen, in dem die genuine Überzeugung, die „Sache Jesu“ werde auch nach seinem Tode weitergebracht, ihren Ausdruck fand. Wir haben hier die Schlußfolgerung aus der (als Widerfahrnis des Sehens gedeuteten) Erfahrung, man könne sich auf diesen Jesus einlassen. Die von ihm gebrachte „Sache“ wird aber nun nicht von ihm abstrahiert, die Jünger machen daraus keine Ideologie, sondern Wort und Tat des historischen Jesus bilden den Begründungszusammenhang. Das Widerfahrnis der Erscheinungen begegnet nun in einer doppelten Effizienz. Sie begründen zunächst funktional das Recht dieser Weiterverkündigung durch die Zeugen; erst später werden sie zur personalen Aussage, Jesus sei auferweckt worden, umgedeutet. „Man konnte also die komplexe Wirklichkeit des Widerfahnisses durchaus so aussagen, daß man nicht ausdrücklich von der Auferstehung Jesu sprach“ (S. 24). Das Interpretament erweist sich als von der jeweiligen Anthropologie abhängig. Im hellenistischen Verständnis hätte man wohl von einem wirklichen Verlassen des Leibes als dem Gefängnis der Seele gesprochen. Für uns heute ist „das Reden vom Geschehensein der Auferweckung eine verbotene Historisierung“ (S. 34). So ist für Marxsen selbst Bultmanns Formulierung: „Jesus ist in das Kerygma auferstanden“ ohne zusätzliche Erklärung insofern mißverständlich, als hier ein Motiv des am Anfang noch nicht gegebenen personalen Interpretaments auf die Zeugnisfunktion übertragen wird. Uns muß es darum gehen, wie der irdische Jesus als „an ihn gebundene Ereignis Gottes“ (S. 33) und seine Sache zur heute erfahrbaren Wirklichkeit hat werden können. „Hier begegnet mir dann das Angebot Jesu. Wo mich das aber wirklich trifft, da weiß ich: Er lebt“ (S. 34). Innerhalb der protestantischen Theologie konservativer Prägung stellt W. Künneths Buch eine systematische Auseinandersetzung mit der existentialtheologischen Deutung der Auferstehung Jesu dar. Die tragenden Einwände zielen dabei gegen die Leugnung eines realen Osterereignisses, dessen Reduzierung auf das bloße Wortgeschehen oder allgemeine Synonyma („Macht der Liebe“), gegen die Bestreitung einer Personalbeziehung mit dem Auferstandenen und das Umgehen der Frage nach dem hohenpriesterlichen Amt des erhöhten Herrn. Künneth geht davon aus, daß die Epiphanie Gottes in der Geschichte als dynamische Qualität sich stets in konkreten Tatsachen ereignet, ohne aber in diesen Manifestationen je aufzugehen. So ist auch die Auferstehung Jesu die

schlechthin neue Wirklichkeit im Gegensatz zu allen konstitutiven Elementen des irdischen Daseins. Aber diese so verstandene „dimensionale Bestimmtheit“ ist nur dann gültig und nicht jeder phantasievollen Spekulation ausgeliefert, wenn sie sich geschichtlich manifestiert und unzertrennbar mit dem „historischen Ereignis“ verbindet. Die Osterbotschaft wird so für Künneth zur entscheidenden Herausforderung an den Immanentismus. „Sicher ist jedenfalls, daß sie etwas noch nie Dagewesenes, etwas radikal Neues kundmachen wollte. Davon, daß es sich bloß um eine Fortführung, ein Weitersagen der Verkündigung des vorösterlichen Jesus handelte, kann keine Rede sein“ (S. 69). Marxsens Formulierung vom „Sehen Jesu“, das doch kein Sehen des „Auferstandenen“ ist, lasse die Frage nach dem wesenhaften Inhalt des Widerfahnisses unbeantwortet und erklärt nicht die Ereignisse nach dem Kreuzestod.

Für Künneth bleibt der Ursprung des apostolischen Amtes unverstündlich, wenn hier nicht die personale Begegnung mit dem Auferstandenen konstitutiv geworden wäre. Auch J. Kremer (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 124) sieht in den Erscheinungen nicht unbestimmte, der folgenden Reflexion bedürftige Widerfahrnisse. Vor allem bleibe zu fragen, wann der von Marxsen behauptete christologische Umschlag anzusetzen wäre, da schon der älteste Text das personale Jesuskerygma enthält.

Natürlich erweist sich das bildhafte Analogon „Auferweckung“ als Metapher, weil es hier um eine im menschlichen Wort grundsätzlich uneinholbare Wirklichkeit geht. Aber gegenüber Marxsen, der nur ein beliebig auswechselbares Interpretament sieht, betont Künneth die dienende Funktion der Begriffswahl gegenüber dem Inhalt des Kerygmas. Es gibt eine Konstanz der Urbegriffe, weil sich hier die einmalige Besonderheit selbst ausspricht. Auch H. Ebert (Die Krise des Osterglaubens, S. 326) weist auf diese Funktion der ursprünglichen sprachlichen Ausdrucksform hin: „Man kann nicht einen Gedankeninhalt einfach von der sprachlichen Formulierung trennen... Das Wort in seiner ‚reinen Form‘ gibt es nicht.“ Kremer meint allerdings, angesichts jeder fehlenden Vergleichsmöglichkeit sei „mit Recht mehrfach die Forderung ausgesprochen worden, dafür eine entsprechende Terminologie zu suchen“ (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 61).

Schlettes „Epiphanie als Geschichte“

Auf katholischer Seite hat H. R. Schlette den Begriff des Interpretaments aufgegriffen, indem er seine Deutung der Geschichte Israels als erfahrener Epiphanie auf Jesus überträgt (Epiphanie als Geschichte, Kösel, München 1966). Wie der Weg des alttestamentlichen Gottesvolkes sich nicht schon im historischen Faktum, sondern erst im deutenden Verstehen erhellt, so bedarf auch das Geschehen „Jesus“ der rückschauenden Interpretation. Wenn hier Schlette genauere historische Urteile über das Leben Jesu für unmöglich hält, so steht für ihn doch die Tatsache fest, daß Jesus mit einer eindeutigen — allerdings heute nicht mehr präzise zu beschreibenden — Mission aufgetreten ist. Aber erst nach Ostern enthüllt sich den Jüngern diese Epiphanie in Widerfahrnissen, die sich nicht näher bestimmen lassen, aber wohl doch in einer Vielfalt von Erfahrungen, Gesprächen und Gedanken der Gemeinde wurzeln. Es entsteht die Überzeugung, daß Jahwe seinen Gesandten auch weiterhin in der Mitte seiner Anhänger

lebendig sein läßt. Die Möglichkeit von begleitenden Zeichen und Geschehnissen brauche nicht von vornherein rationalistisch bestritten zu werden, „aber auch ohne solche Zeichen ist nachvollziehbar, daß eine Atmosphäre entstand, in der die Erfahrung reift: es ist nicht aus mit Jesus und seiner Sache“ (S. 71). Die Jünger wissen sich nach Schlette zu dieser Deutung legitimiert, weil sie das Geschehen „Jesus“ in der Zurückführung auf Jahwe im Zusammenhang israelitischer Gläubigkeit verstehen. Dieses überwältigende Widerfahrnis konnte in seiner Einmaligkeit nicht anders als durch die zeitgenössische Begrifflichkeit des Auferstehungsglaubens ausgelegt werden. Und in der Beschreibung dieses Glaubens als „Interpretament“ möchte es Schlette „wagen, eine Interpretation zu geben, welche die Unsicherheiten offenläßt (also nicht behauptet, die historischen Unschärfen, sei es im traditionellen Sinne, sei es in dem einer dezidiert rationalistischen Haltung, auflösen zu können) und sich gleichwohl zu vergegenwärtigen sucht, welche geschichtlichen Erfahrungen es waren, die die deutende Rede für die im Horizont Israels bereits Glaubenden legitimierten“ (S. 69/70). Betont wird dabei zugleich ein Glaubensverständnis, welches in äußeren Kriterien keine Erleichterung sieht, vielmehr den Sinn einer solchen grundsätzlichen Aporie in der „Ermöglichung von Freiheit, Vertrauen, Gehorsam, Glaube“ (S. 68) begreift.

In der Diskussion zu diesem Beitrag steht so neben dem exegetischen Befund vor allem auch die dargelegte fundamentaltheologische Ausgangsposition im Mittelpunkt. A. Vögtle weist in einer Entgegnung auf Schlette (Epiphanie als Geschichte, „Oberrheinisches Pastoralblatt“, Januar 1967, S. 9—14) darauf hin, daß hier um des „Glaubens“ willen auf alle rationalen Gründe verzichtet werden möchte. Ohne die Erscheinungserlebnisse müsse aber die Überzeugung der Jünger von einer geschehenen Epiphanie unerklärlich bleiben. Es ergebe sich der Einwand, warum Schlette bei den genannten „vielen Erfahrungen“ der Gemeinde als Faktoren des Osterglaubens nicht die im ältesten Kerygma von 1 Kor. 15, 5 ff. bezeugten Erscheinungen erwähnt. Für Vögtle ist es eine höchst ungenügende Beschreibung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens, wenn man diesen nur als Überzeugung, es gehe weiter mit dem Geschehen „Jesus“ und der Herr sei bei seinen Anhängern, fassen möchte. Der Entwurf Schlettes wird als gekünstelt und unglaubwürdig abgelehnt, weil hier der methodische Versuch einer Einbeziehung Jesu in das Modell israelitischer Geschichtsdeutung zu Verkürzungen im Textbefund nötige.

Auch für K. Schubert (Interpretament Auferstehung, „Wort und Wahrheit“, Heft 1, 1968, S. 78—80) ist eine geschichtliche Grundlage unabdingbare Forderung für jede ansetzende Deutung, einzige Gewähr der legitimen Kontinuität, wenn auch Gottes Wirken in der Geschichte letztlich unzugänglich bleibt. In der biblisch-jüdischen Anthropologie (in der der Auferstehungsglaube kein Teil der Messias-Erwartung war), hätte es nicht zur Aussage von der Auferweckung Jesu kommen können, wenn nicht bestimmende körperliche Begegnungen und der Hinweis auf das leere Grab entscheidend gewesen wären. Gewiß seien Interpretamente aus der damaligen apokalyptischen Sprache als Ausdrucksweise einer bestimmten literarischen Gattung in die Evangelienberichte eingeflossen, aber gerade das Fehlen solcher Bilder in den ältesten Aussagen spreche für die Geschichtlichkeit. „Auf solche Interpretamente konnten nur solche Menschen verzichten, die über real Erlebtes sprachen“ (S. 80).

J. Ratzinger („Theologische Revue“, Nr. 1, 1967, S. 34 bis 36) sieht im geschichtsdeutenden Gesamtentwurf Schlettes „einen sauber durchgearbeiteten Vorschlag“ (S. 34), wobei aber bei der Darstellung der Auferstehungsereignisse doch zu einseitig die Konzeption von W. Marxsen übernommen wurde, ohne auf andere exegetische Untersuchungen einzugehen. Dies führe zu unbeweisbaren Kombinationen bei mangelnder Texttreue.

Schlettes fundamentaltheologischer Ansatz, eben nicht vom verifizierbaren Zeichen als Glaubwürdigkeitskriterium auszugehen, wird von Vögtle als Rationalismus interpretiert. In Erwiderung auf diesen Vorwurf hält hingegen Brändle (Mußte das Grab Jesu leer sein?, a. a. O., S. 109) eine solche Qualifikation für ungerechtfertigt. Er sieht hier vielmehr eine Sensibilität, für die es fast schon eine Profanation des Glaubens ist, diesen durch rein historisch feststellbare Fakten absichern zu wollen.

Was muß die Verkündigung beachten?

Jedes Bemühen um eine Verkündigung der Osterbotschaft heute muß die Komplexität und die begrifflich nie zu fassende Einmaligkeit des Auferstehungsereignisses bewußt machen, und schon die sprachliche Formulierung sollte diesen Tatbestand nicht verkürzen. Die Evangelienberichte lassen sich weitgehend nicht als Texte im Sinn der modernen Geschichtswissenschaft darlegen, weil sie grundlegend stets im Dienst am Kerygma stehen. Kremer warnt jedoch mit Recht davor, eine solche Ausdrucksweise „legendenhaft“ zu nennen, weil die bereits vorgefaßte Bedeutung dieses Begriffs im üblichen Sprachgebrauch Mißverständnisse hervorrufen müßte (Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 136).

Eine vereinfachende Darstellung als empirisch verifizierbare bloße Wiederbelebung eines Toten bei fehlender Akzentuierung der endzeitlichen Funktion wird dem Geschehen nicht gerecht. Schon die fehlende Beschreibung des Auferstehungsvorgangs in den Evangelien verweist auf die Eigenart dieses „geschichtlichen Ereignisses“ (vgl. J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 132—134). Somit ist auf den eigentümlichen Begründungscharakter der Osterbotschaft hinzuweisen. Sicher ist hier die historische Fragestellung zulässig und geboten, insofern sie den Zugang zu den so feststellbaren Fakten eröffnet, wenn zugleich um deren Grenze gewußt wird (vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, „Kerygma und Dogma“, Heft 2, 1968, S. 105—118). Aber es geht letztlich nicht um eine von der Sache her erzwungene Evidenz der Beweisbarkeit, sondern um die dem Glaubensakt innewohnende personale Gewißheit. „Garantien gibt es — mehr oder weniger — für die Haltbarkeit einer neuen Stahlbrücke, für die Richtigkeit des mathematischen Satzes, für die Waschbarkeit eines Stoffes. Aber Garantien gibt es nie für das, was das eigentlich Menschliche ausmacht, für die Schönheit eines Bildes, für die ergreifende Macht einer Sonate, für die echte Liebe einer Frau“ (E. Schweizer, Ostern — Gewißheit ohne Garantie, „Sonntagsblatt“, 14. 4. 68).

Diese Vorgegebenheit umreißt katholischerseits Karl Rahner im Beitrag „Auferstehung Jesu“ (Sacramentum mundi I, Herder, Freiburg 1967, Sp. 403—425). Wir stoßen bei der Auferstehung „vom Wesen der Sache her auf den radikalsten Fall des gegenseitigen Bestimmungsverhältnisses von Glaube und Glaubensmotiv“ (Sp. 405). Dieser (von der Gnade gesetzt) „Zirkel“ verschließt

zwar nicht den Zugang zur fundamentaltheologisch gerechtfertigten Auferstehung, beinhaltet aber eine Ostererfahrung, die im gewohnten Verhältnis zu profanen Augenzeugenberichten nicht aufgeht. Grundlegend bleibt vielmehr die Erfahrung des Geistes von der Sinnhaftigkeit des ganzen Daseins, die sich vertrauensvoll in das Osterzeugnis der Jünger einläßt. Der „Zirkel“ läßt sich so nicht aufsprengen, wohl aber wird der zur Hoffnung der Auferstehung seines Fleisches Gerufene mit Gottes Gnade in ihn hineinspringen.

Das Gemeinsame in den Divergenzen

Trotz den Divergenzen in der Diskussion bleibt der gemeinsame Kern. Für alle Autoren bleibt die Auferstehung der Angelpunkt aller Glaubensverkündigung, wenn auch der Rückbezug auf das Kreuz unterschiedlich akzentuiert wird. Die literarische Eigenart der neutestamentlichen Texte, die nicht als protokollarische Berichte verstanden werden dürfen, wird weithin ebenso anerkannt wie der letztlich unvergleichbare Charakter der Auferstehungswirklichkeit. Weil hier keine Rückkehr in das Leben unter irdischen Daseinsbedingungen vorliegt, kann auch nur in einer differenzierten Weise von der Auferstehung Jesu als einem „historischen Ereignis“ gesprochen werden. Außerdem geht es hier nie um ein nur registrierbares Faktum der Vergangenheit, sondern stets um die — wie auch immer gedeutete — Bindung an die Person Jesu.

Die entscheidenden Unterschiede in den Deutungsversuchen sind zumeist schon vom fundamentaltheologischen Vorverständnis her bestimmt. Während bei manchen Protestanten jeder Versuch einer geschichtlichen Objektivierbarkeit Gottes schon als Verfälschung gilt, wird in der katholischen Theologie das Verhältnis zwi-

schen Natur und Gnade nicht im bloßen Gegensatz gesehen, vor allem aber auch die Tatsache der Inkarnation ganz ernstgenommen. Im katholischen Bereich wird also daran festgehalten, daß die Auferstehung ein Geschehen an Jesus selbst ist und sich nicht nur in der Wortverkündigung vollzieht. Für diesen Glauben gibt es aber auch vor der Vernunft gerechtfertigte Gründe. Sicher ist die Auferstehung Jesu ein strenges Geheimnis, für welches als das gilt, was allgemein über den Glaubensvollzug gesagt werden muß, und es geht nicht an, in rein rationalistischem Beweisenken die ganze Komplexität dieser Analysis fidei durchbrechen zu wollen. So hat man etwa mit Recht das Kriterium des leeren Grabes in seiner nur untergeordneten Funktion erkannt und das Schwergewicht der Diskussion auf die aus sich selbst heraus nicht erklärbaren Erscheinungen mit dem Charakter der persönlichen Christusbegegnung verlegt.

Eine theologische Weiterführung erfährt die Auferstehung Jesu gegenwärtig im Zusammenhang mit der menschlichen Zukunftserwartung. So wird vor allem in J. Moltmanns Theologie der Hoffnung der futurische Charakter stark herausgestellt. Mit dem geschenehen Sieg des Lebens über den Tod beginnt die Erlösung zu einer neuen Menschheit. Und diese Zukunftshoffnung ist mehr als das bloße Warten auf ein mit unserer jetzigen Wirklichkeit nicht zusammenhängendes Ereignis; sie wirkt bereits inmitten einer im leidvollen Widerspruch erfahrenen Gegenwart, wie auch die Auferstehung Christi wesenhaft mit dem Kreuz verbunden bleibt. Christliche Auferstehungshoffnung erweist sich so als kraftvolle ständige Unruhe, die die Vorgegebenheiten umgestalten möchte, ohne der noch ausstehenden Enthüllung Gottes vorzugreifen. Aber sie bleibt nicht nur Vertröstung, weil diese göttliche Neuschöpfung in der Auferstehung Christi bereits Wirklichkeit geworden ist.

Zur Rolle des religiösen Buches

So interessante Aufschlüsse der Strahlungsradius des religiösen Buches selbst unabhängig von seiner faktischen Reichweite nicht nur für das Buchgewerbe, sondern für das religiöse Leben insgesamt erbringen dürfte, gibt es bisher dennoch kaum systematische Untersuchungen in diesem Bereich. Indessen rankt sich um das religiöse Buch eine vielverzweigte Problematik, deren Kenntnis nicht nur für den Verleger und Sortimenter, sondern für die Kirche insgesamt von Bedeutung ist, handelt es sich beim Thema Buch doch um eines der bestimmenden Momente im Verhältnis von Kirche und Gesamtgesellschaft, um einen Teilbereich kirchlich-religiösen Lebens, in dem sich wie kaum in einem anderen das Verhältnis von Kirche und Welt in seinen verschiedenen Varianten und Artikulierungen widerspiegelt, der aber auch wie kaum ein anderer gerade wegen seiner engen geistigen und unternehmerischen Verbindung und Verzahnung mit der Amtskirche vom gegenwärtigen Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses betroffen ist. Zudem stoßen wir beim Buch auf eine wichtige, ökumenisch relevante Komponente.

Das Buch ist naturgemäß oder war jedenfalls früher der hervorragendste Kommunikationsfaktor zwischen den Konfessionen. Lange Zeit Vehikel erbitterten interkonfessionellen Streits und der kontroverstheologischen Auseinandersetzung, wandelt es sich heute mehr und mehr zum Medium eines sachlichen Gedankenaustauschs und

der verständnisvollen Begegnung zwischen den christlichen Kirchen, den Autoren und Konsumenten, den Lesern. Es ist deshalb wohl selbstverständlich, daß auch die für die Herstellung und Verbreitung des religiösen Buchs zunächst verantwortlichen Personen und Institutionen, die Verleger und Sortimenter, sich nicht nur durch ihre Produkte, also auf den Schultern der Autoren und als deren Nutznießer, in den ökumenischen Kreislauf einschalten, sondern innerhalb dieses Kreislaufes sich selbst als aktive und mitgestaltende Partner des Dialogs betätigen. Daß diese Unternehmung nicht nur von den Verlegern, sondern auch vom Sortiment veranstaltet wurde, also nicht von den Produzenten, also den Verlegern, im Verein mit den Autoren allein ausging, mag verwundern, wird aber verständlich, wenn man bedenkt, daß der Wille zur Gemeinsamkeit dort naturgemäß die besten Chancen hat, wo das Medium des Dialogs dem Kunden am nächsten ist. Der Markt stimuliert nicht nur die Kräfte der Begegnung, er entscheidet auch über den Absatz des Produkts, also auch über die Reichweite und den potentiellen Einfluß des religiösen Buches. Gerade da der Markt des religiösen, in unserem Fall des christlichen Buches es mit Voraussetzungen und Hindernissen zu tun hat, die der allgemeine Buchmarkt in dem Maße nicht kennt und die nicht nur von der Eigenart des Angebots, von den Vorstellungen des Kunden, der beschränkten Käuferzahl,